

宗教の定義について〔Ⅱ〕

—— 欧米の文献を中心に ——

場知賀 礼文

I. 問題の再提起

宗教の定義が必要か否か、あるいは可能か否かは論議されて然るべき問題である。宗教的現象が多様なものなので、宗教の総合的な定義は不可能であるとか、たとえ可能としても、その定義は宗教の一面にふれるのみで、宗教的現象の部分的な把握にすぎないというような見解が多い。筆者は前回の原稿において、宗教について包括的な定義の可能性を考えることは有意義であるとし、この問題に関する序論的な考察を行なった¹⁾。例えていえば、薔薇にはさまざまな品種があり、バラ科には草本から喬木まで属するとされている。このように、多様な草木が属していたとしても、バラ科共通の特徴を調べることができるはずである。これと同様のことが社会現象についてもいえる。個別的な現象はいうまでもなく、その特徴の多くが明白ではないものにしても、それを研究したり論じたりすることは学問の使命と考えられる。また、人間活動の他の領域に関していえば、たとえば、芸術、科学、経済、政治、一般文化など、これらを包括的な現象として捉えようとすることは有意義であり、宗教だけをその域外に措くことは許されない。

宗教を歴史的にみると、宗教の影響力がかなり衰えてきたとはいえ、現代社会においても、既成宗教や新興宗教、新宗教などが活躍しているのは紛れもない事実であり、これらの諸宗教を対象としたさまざまな研究が行なわれている。たとえば、それぞれの宗教集団の信仰体系、信者集団のあり方、その中で営まれる宗教的行為、聖職者の組織の形態、その集団のある地域または社会での位置などがそれぞれである。これらはみな宗教社会学の研究課題であり、その

目的とするところは、宗教の諸々の要素や側面のもつ社会的な意味の明確化にある。これらの観点に立てば、研究作業上、宗教を定義することができるであろうが、そこでは包括的な定義は期待しがたい。なぜなら、宗教を包括的に定義づけるためには包括的な視点あるいは枠組みが要求されるからである。もし明確な枠組みが存在するとすれば、宗教の包括的な定義を探ることも、当然ながら宗教社会学の課題であるといえる。

前稿において、一つの包括的な視点を現代社会における宗教の構造的特徴と内容に関する特徴に求めた。構造的な特徴とは、社会における宗教のあり方のそれであり、内容に関する特徴とは、宗教の属性あるいはその思考の一般的な特徴である。前者については、現代社会における宗教が、原始宗教や古代宗教、近代社会の宗教などと異なることを論じた。現在、宗教は多様化し、「私事化」して、思考や行為の私的な領域になってしまった。内容に関する特徴としては、宗教のいわゆる非合理性と「聖と俗」の区分を論じた。宗教は必ずしも非合理的な思考あるいは行為ではなく、また「聖と俗」の区分にしても、それはあらゆる宗教の共通の特徴ではない。

次の機会に残したのは、信仰対象と、宗教の目標、すなわち、宗教の典型的な定義に登場する「信仰」と「宗教的行為」の側面である。この二つの側面が揃って登場するのは当然と思われるが²⁾、宗教を包括的な現象として捉えようとすることは、宗教を具体的な現象としてではなく、抽象的に、分析的に把握することである。つまり、バラ科という植物は存在しない。

それは単なる分類上のカテゴリーにすぎない。これと同様に、包括的に捉えた宗教現象も現実的なものではない。したがって、分析的な水準で宗教を考えると、信仰の側面と行為の側面を個々に扱うこともできる。なぜなら、思考と行為は社会学ではまったく異なるカテゴリーだからである。さらにいうと、思考も、行為も、それぞれ包括的な枠組みを提供するものだからである。したがって、そのいずれの枠組内においても宗教を定義することができよう。もしそう

Ⅱ．宗教的信仰とその対象について

信仰は宗教の主要な構成要素である。宗教における信仰は、現代経済における財力、政治における権力、芸術における美的価値に該当するものであり、それをなくして宗教はありえない。ところで、信仰をどのように考えたらいいであろうか。芸術における美の観念と比較してみよう。表現方法として線や色彩によって制作された絵画は、ある一定のスタイルと評価基準によって芸術作品として成立する。スタイルの基準は、最近では不明確であったり多様なものになったりしているとはいえ、画家が芸術家として認められるためには自らの画法を工夫しなければならない。次に、彼は公的な評価を待たなければならない。この評価こそ芸術の価値を決める。これに似て、何らかのものに対する信仰は、本来、客観性にやや欠けるものである。信仰は他者に共有されることによって客観性を帯びようになる。この信仰を支持する人々が多ければ多いほど、信仰は堅固なものになり、信徒がその内容を正確に確認できなくとも、確信できるところのものは多い。たとえば、キリスト教や回教の信徒たちが神の存在を深く信じ、川や山の自然物と同じように神の現実性を信じている。ところが、多くの宗教においては文明の発達と近代化が進むにつれて宗教的信仰を捨てる人が増え、現在、無宗教を唱える人々が少なくない。このように、近代化が進んで以来、ある人は宗教を持ち、ある人は無宗教であり、信仰の肯定と否定という二つの態度が宗教社会学的な研究に反映されている。この問題に

だとすれば、宗教についていくつかの包括的な定義が可能になる。理論的には、宗教について可能な定義の数は、包括的な枠組の数に等しいといえる。

以下では、何人の学者による宗教の定義を検討し、そこから定義づけのための枠組みを考察して、宗教の包括的な定義を試みたい。その前に宗教構成要素の一つとして信仰とその対象を考えてみたい。

若干言及する必要であろう。まず E. デュルケム (1858-1917) の見解を簡単に紹介しよう。

デュルケムの宗教研究の目的は、動物や植物を聖なるものとしたトーテミズムという未開社会の宗教を検討することによって、宗教の本質を明らかにすることにあった。即ち、デュルケムは宗教の社会的な意味を論じながら、信仰対象の超自然的な意味を否定した。トーテムの聖性、あるいは神秘的な力についてであるが、トーテムとなる動物または植物は自らそのような力をもっているわけではないので、この力の源泉をトーテムにではなく、他の現実求めなければならない。その源泉は社会にあるとデュルケムは推測する。トーテムは氏族の象徴であり、また神的存在の象徴でもある。したがって、両者は同一のものであるとデュルケムは結論する。この結論がなぜ可能かという点、社会は集合的意識を通して社会の成員に働きかけるものだからである。社会は人間の精神のうちに、神聖の観念を喚起する力をもっている。また、信徒と神との関係は、社会成員と社会との関係に他ならない。自然の領域においては、社会ほど物理的ないしは精神的な力をもっているものはどこにも見当たらない。「これほど集中度が高く、これほど豊かな資源は社会以外に見いだすことはできない。したがって、この社会から高度な精神生活が生まれる。この精神生活は自分自身を発達させてきた要素に対して働きかけ、その要素を変化させ、より高い水準に高揚させる。これは驚くべきことではない」³⁾。

デュルケムはこの結論をさらに一般化する。もしある一定の社会において、聖なるものや魂の観念が社会的に解釈できるならば、他の社会の場合でも同様に解釈できるはずであると。このように、デュルケムは宗教の独自の内容を社会の作用に結びつけて説明し、そして結果的には否定する。ところが、彼は宗教の社会的な意味を高く評価する。一般的にいうと、宗教の目的は人間の生活を高揚させることにある。あらゆる社会制度、科学自体は宗教から生じたのである。「もし宗教が社会のあらゆる重要なものを生み出したとすれば、それは、社会の観念が宗教の魂 (l'âme) であるからである。したがって、宗教的な力は人間的な力、精神的な力である」⁴⁾。

デュルケムは文化と社会に対する宗教の影響力を考察し、宗教の多面的な機能、とくにその順機能を論じた。結果論的であるが、彼は宗教が人間社会から消滅するであろうと考えていた。実際、19世紀の欧州ではこのような見解を抱いた哲学者は多少いたものであり、このような思想家は欧州の知的空気はかなり影響を及ぼしたと思われる。宗教を否定的にみた代表的な学者は L. フォイエルバッハ (1804-72) と K. マルクス (1818-83) である。フォイエルバッハによると、宗教のもつ精神的な内容は人間心理の投射に他ならず、宗教は人間の最初の自己認識である。古代の人間は自己を認識しようとした際、抽象的にではなく自然環境と他者との関係において自己を理解した。彼らは自然を支配する神的存在との関係において自己を意味づけた。古代人が想像した神的存在、古代ユダヤ教の神などは、フォイエルバッハによれば、洗練された人間性、諸々の限界から開放された理想的人間像を反映した想像物にすぎない。神が人間を作ったのではなく、人間が神を作ったのである。想像神を信じさせる宗教は疎外の要因として機能するとフォイエルバッハは述べている⁵⁾。

マルクスはフォイエルバッハの宗教疎外論を受け継ぎながら、彼の個人主義的な捉え方を批判した。マルクスは宗教の社会的な側面に着目し、宗教を社会の上部構造と見做した。一言で

説明すると、生産関係や経済的現状は社会の下部構造を成し、思想や宗教、規範などは社会の上部構造を構成する。上部構造は基底の下部構造から生じ発達する。具体的にいうと、人間が宗教を作るが、それは主として支配階級の人間である。支配階級の人びとは庶民をうまく支配できるように宗教をイデオロギーとして利用し、つまり、仕事が神によって与えられた使命であると信じ込ませるために宗教を利用する。このように、宗教は支配者に有利なものであり、この信仰を維持することによって、より容易に労働者を搾取できるようになる。要するに、宗教は庶民にとっては阿片なのである。

逆に、宗教の独自の内容を肯定的にみる社会学者もいる。たとえば、マルクスとほぼ同時代の H. スпенサー (1820-1903) は宗教と科学の対立を緩和し調和しようとして、次のように論じた。神学者と科学者はそれぞれ自分の立場を必要以上に強調し、自分の知識を誇張する。神学者たちが知識を超越する知識をもつと主張し、「非宗教的」になったのに対して、多くの科学者は「非科学的」思考をもつ。科学は多くの現象を解明できたが、この解明は部分的であり、相対的である。科学では、宇宙と自然の究極的な存在理由が解明できず、自然現象はその意味において「超自然的なもの」である。自然と人間の存在を越えるものは「究極的なもの」あるいは「絶対なる未知のもの」である。宗教家は後者について考察し接近すればよい。また、科学は経験科学的な領域のみに研究を進めれば、宗教との対立はなくなると、スペンサーは考えていた⁶⁾。

人間や自然を超越するものは、宗教に関する文献のなかでは「彼岸の世界」、「超自然」、「聖なるもの」、「超越的な実在」などとよばれている。この種の用語は現代の宗教社会学においても用いられている。たとえば、T. オディは次のように述べている。「宗教の最大の関心事はどちらかといえば漠然とした、つかみにくいものに向けられており、経験界の現実のなかでのその姿は、きわめて不明瞭なものである。宗教は『彼岸』に関わり合をもつのである。……また宗教は……『超越的経験』といったものに関す

るものである」⁷⁾。

宗教の独自の内容を肯定したり否定したりする場合もあれば、それを不可知論的に捉える場合もある。彼岸を科学的に確認できないもの、あるいは「非経験科学的」なものとしてみると、それを肯定することも、否定することもできなくなる。そこで、一見、不可知論的な捉え方が余儀なくされる。宗教家であってこのような立場をとる人もいる。このような見解はいわゆる自力を唱える禪宗に典型的といえる。次の文章を引用しよう。「仏教では存在するものとしては……現象界だけしか認めない。時間空間を越え、生滅変化にわたらない永遠不滅の存在としての本体や実体といわれるものは、仏教によれば、これを認識判断する能力がわれわれにないから、それが存在するとも存在しないとも論証することができず、またかりにその存在が認められたとしても、本体界はわれわれの世界としての現象界とは無関係のものであって、修行や悟りには役立たないものであるから、これを問題にしてはならないとした」⁸⁾。宗教家によるこの見解は、むしろ、宗教一般のそれではなく、禪宗の信仰を明らかにする言葉であり、宗教観の一つにすぎない。宗教の独自の内容を肯定する立場も、宗教観の一つにすぎないと考えてよい。それに対して、否定する主張は多くの場合、思想的な見解、あるいは反宗教的な観点である。デュルケムとフォイエルバッハの最終的な結論もそのように解釈できるが、彼らの宗教研究は、全体としては、このような意味合をもっていない。宗教の信念や行動様式というものを歴史的に、心理学的に、また社会学的に解明できるものである。宗教が人間の心理や社会の状況を反映しているという捉え方は基本的に正しい。宗教をはじめ、あらゆる文化は人間の産物であり、またそのようなものとして解明しなければならない。ところが、彼岸の世界や神的存在が実存するかどうかは別の問題である。人間は神という「概念」を作ったが、人間が神自体を作ったと主張することはイデオロギーな断言にすぎない。超自然的な存在を直感

する宗教家が正しいか否かは科学的に調べようがないので、研究者はその限りにおいて断念せざるを得ない。

ここで、信仰内容の扱いに関しては P. バーガーの見解を部分的に適応したい⁹⁾。バーガーによると、社会学には、宗教がおかれている社会的な条件を分析することはできるが、宗教が教えている真理やその神秘性を「破壊的に」説明することは許されない。宗教は社会学と異なる「関係性の構造」(structure of relevance)をもっているからである。宗教は究極的な価値を提供し、規範性をもっているが、社会学は単なる記述的・分析的な学問にすぎない。この問題についてバーガーと論を異にするのは、「宗教的にいうと、社会学はたえず不可知論的な立場を取らなければならない」¹⁰⁾という見解である。なぜなら、先ほどみてきたように、不可知論自体は宗教観に基づく信念であり、また哲学的思想において懐疑主義に似ているからである。したがって、宗教的内容を否定もせず、肯定もせず、不可知のものだとも主張せず、可能なかぎり科学的に接近する道を探る必要がある。

文明がいかに進んだとはいえ、また世界の大宗教の影響力が多少衰えてきたとはいえ、宗教はいまだに精力的に活躍しているだけではなく、新しい宗教さえ生まれてきている。さらに、ソ連の場合のように、宗教が半世紀以上ものあいだ弾圧されても、その体制が緩和した途端に新たに活躍するようになる。それは、人々が超自然の世界を信仰し続けるからに他ならない。もちろん、宗教が果たしている順機能に因るところもあろう。宗教は芸術や他の文化と同様に人間的な現象であることは事実であるが、他の文化的な要素と異なる信仰の独自性が問われなければならない。それを宗教社会学的にどのように捉えたらよいのであろうか。この点を明らかにするため次に、宗教に関するいくつかの定義を挙げ、そこに表現された宗教の諸要素を考察することにする。

Ⅲ．宗教の諸々の定義づけ

まず、宗教社会学において一つの規準となった、デュルケムの定義をみてみよう。「宗教とは、聖なるもの、即ち聖別、分離され禁止の対象となったものに関する信念と行動の統一した体系である。この信念を信じ、この行動をとることによって信徒は教会と呼ばれる精神的共同体のなかで結合させられる」¹¹⁾。デュルケムはこの定義を、未開社会の宗教を研究した成果として得たのではなく、その研究の作業上の定義として設定したのである。デュルケムによれば、宗教の意味内容のなかには聖と俗の区分と対立が内包されているが、これを保留しておけば、この定義は宗教の主要な構成要素、つまり信念と、宗教的行為と、信徒集団の存在を指摘しており、かなり具体的かつ現実的な定義である。また、それは「聖なるもの」にふれることによって「実体的」な定義となる。いいかえれば、「宗教とは何か」を解く定義は「実体的」な定義とよばれる。これに対して、「宗教は何をなし得るか」を指摘する定義は「機能的」な定義とよばれる¹²⁾。

後者の典型的な例は R. ベラーのそれである。「宗教とは、人間を、彼の存在の究極的な条件と関わらせる象徴の様式と行為である」¹³⁾。ベラーは、定義のなかで宗教的行為に言及しながら、主として宗教を歴史を通して発生してきた「象徴体系」としてみている。ベラーのいう象徴体系は、前稿でもふれたように、人間と宇宙及び世俗的な社会との関係に関する宗教的な思想を指している。この象徴体系は古代では神話の形をとり、そして文明がある程度進むと、聖と俗を二分法的に捉える宗教的思想として発展する。現代では、出世間の傾向が緩和され、個人的な解釈をゆるすような宗教的思想になったと理解されている。時代によって異なってくるこの象徴体系は人間を、彼の存在の究極的な条件に関係づける。いいかえると、宗教は人間の基本的な意味を規定するものである。したがって、この場合、宗教は「意味体系」とよんでもよいと考えられる。

宗教を明確に「意味体系」として定義づける宗教社会学者もいる。たとえば、池田昭が提供した定義をみよう。「宗教とは、心理的な非日常的状态、すなわち恍惚 (exstasy) ないしはこれに類似した感情などに規定され、苦難の根拠 (苦難観)・苦難から解放されるための方法 (救済方法)・苦難から解放された状態もしくは獲得した財 (救済財) にかんする意味づけ、もしくはそれらの統一した意味体系をいい、同時にこれらは、転意して自己の生活態度と生活状態を正当化する意味づけ、もしくは統一した意味体系でもある」¹⁴⁾。池田昭は人間の救済を中心に、科学的に妥当な用語を用いて、宗教を意味体系として定義したが、彼は、以上に挙げた他の定義がふれていない新しい側面に言及している。それは宗教的経験である。たとえば「心理的な非日常的状态、すなわち恍惚、あるいはこれに類似した感情」ということばは宗教的経験を指している。後述するが、「恍惚状態」は特に東洋でのシャーマン的な宗教にみられる重要な要素である。だが、これがあらゆる宗教的経験を代表できるかという点は疑問である。

次に、M. インガーは、デュルケムのように、宗教の三つの構成要素にふれながら、宗教を一定の信仰に基づいた救済活動を中心に、つまり死、苦難、悪、敵性などという人間の根本問題の意味づけ、あるいはその解決策へ向けられる活動として宗教を定義づけた。それは次の通りである。「宗教とは、人間集団が人生の究極的な問題と取り組むための行動と信念の体系である」¹⁵⁾。インガーが宗教をそのように機能的なものとして定義したのは、とりわけ、比較的な研究を可能にするためである。

さらに、W. ジェームスは経験の側面を彼の定義の中心点に据える。彼は心理学者として、一般信徒とは異なる、優れた宗教家や教祖の個人的な宗教的感情を研究し、次のような定義を提供した。「我々にとっての宗教とは、個々の人間が神的存在として理解し、それと関わり合っていると思う状況のなかで引き起こされる

感情や営まれる行為や体得される経験を指す」¹⁶⁾。この定義の「経験」という用語はもちろん、「感情」という言葉も宗教的経験と深く結びついた用語である。ジェームスによると、宗教そのものの主要な特徴は「真面目さ」である。「宗教的態度とは常に荘厳で、篤実で、やさしいものである。[宗教的に] 喜ぶべきことがあるれば、大笑いすることも、くすくす笑いすることもない。悲しむべきとき時には、ぎゃあぎゃあ泣くことも悪口雑言を発することもない」¹⁷⁾。この見解から明らかなように、ジェームスのいう宗教的経験は、池田昭の捉え方とはかなり異なる。ジェームスは主としてキリスト教的・宗教的経験を研究したのであり、彼の捉え方は池田昭の場合と同じように、すべての宗教に当てはまるとは言い難い。

宗教自体に関するジェームスの捉え方をみると、彼は信仰内容には二つの要素、つまり、「ある種の不安」と「その救済」が含まれると論じ、次のように述べる。「1) 要するに、不安とは、我々の自然状態に何らかの『誤りがある』ということである。2) 我々より偉大な力に適切な形で関わることによって、この誤りを正すことができる」¹⁸⁾。このように、ジェームスは、経験的に確認され得ない「偉大な力」に言及することによって、デュルケムと同様に宗教を記述的、あるいは実体的に定義した。R. ロバートソンと P. バーガーの定義にしても、それと同様の特徴を有している。

ロバートソンの場合には、宗教的現象の文化的内容に基づいた、次の定義がある。第一に、「宗教文化とは、経験的な現実と超経験的かつ超越的な実在との区別にかかわる一組の信念と象徴（およびそこから直接に生じてくる価値）であり、そこでは経験的事象はその重要性において非経験的なものに従属するものである。第二に、宗教的行為を簡単に定義すれば、それは経験的と超経験的の区別を承認することによって形成される行為である」¹⁹⁾。以上から明らかなように、ロバートソンの定義の焦点は、上述した他の定義で表現されている信念と象徴であるが、それにさらに価値の側面が付け加えられている。つまり、世俗的生活は超越的な存在を

信じることによって相対化され、価値のヒエラルヒーが生じるのである。このように、価値の観点も宗教の定義づけにとっては重要であると考えられる。

バーガーが示唆したように、価値のレベルのみにいて宗教を定義づけることもできる。バーガーは幾度か宗教独自の内容を考察し、特に価値の側面と、人間が築き上げようとする神聖な世界の側面とに重点を置いて、宗教を次のように考えた。「道徳は生活規範をうちにふくみ、宗教は人間を生きるにあたいするものにする究極的価値をうちにふくんでいる」²⁰⁾。具体的にいうと、衣食住の生活を価値のあるものにするためには物質的な豊かさが有意義で役立つものであるのは確かだが、真の充実感を可能にするものは、物質的な豊かさではなく、精神的・宗教的な価値観である。当然のことながら、価値観それ自体は受動的に機能するものではない。価値は間接的な要因として機能するのである。人が価値を選択し、それを培って行動に応用するので、そこには主体性が要求される。バーガーは主体性の意味を強調し、宗教を厳密に次のように定義づけた。「宗教は、それによって神聖なコスモスが確立する事業である。別の言い方をすれば、宗教は神聖な様式におけるコスモス化である」²¹⁾。要するに、バーガーは、社会学的理論において人間の社会的営みに焦点を絞って宗教を研究した場合、それを人間の営みの結果として作られる神聖な世界として捉えている。宗教の構築は社会構築の延長線上にあるのである。彼によれば、人間は必然的に社会を規範秩序として作る。簡単に説明すると、人間の主要な行動は習慣化するものであり、それは役割行動や習慣として固定化される。この行動様式は社会化を通じて新しく生まれてくる社会成員によって内面化され、新たに再生される。そこに規範秩序が確立する。社会化が順調に進み、社会規範が当然のものとして意識されると、規範秩序が神々の世界、あるいは宇宙そのものの規範秩序として信じられるようになる。いいかえると、人間が宗教的に思考する場合、彼らは規範秩序を宇宙と関連づけて、社会の「コスモス化」を行なう。つまり、

宗教的人間は規範を神聖化し、宗教をその正当化のメカニズムとして利用するのである。

最後に、P. ティリッヒの見解をみてみよう²²⁾。神学者のティリッヒは宗教の発性的な性格に注意を払いながら、人間の精神的生活に関連させて宗教をみている。ティリッヒによると、精神的生活の主要な機能は、認知的活動、倫理的態度、審美的鑑賞、及び感情に関連するものとされる。宗教は精神的生活における特殊な機能ではなく、この四つのはたらきの「深度の次元」であり、人間の「究極的関心」である。宗教は感情のはたらきのみにも、あるいは認知的、倫理的、審美的のはたらきのいずれの一つだけにも還元され得ない。究極的関心というものは、倫理的規範に関していえば、無条件の真面目さである。知的活動に関していうと、宗教は究極的な真理を求める努力であり、また審美的には、究極的な意味を現わす無限の願望である。人はこのような態度で営まれる精神的生活中において「聖」を経験することができると、ティリッヒはいう。

真、善、美、及び聖は抽象的に現わされた基本的な価値である。ティリッヒが記述した宗教は、バーガーが述べている「究極的な価値」と関連しており、それをさらに明確化したものであるといえる。また、宗教は人間が築き上げる「聖なるコスモス」であるというバーガーの定義もティリッヒの宗教の捉え方と関連づけることができる。なぜなら、ティリッヒは、いうまでもなく、神学者として宗教を実態的に定義したが、彼の観点は伝統的な神学、あるいは制度化した教会の神学ではなく、宗教の発生を思索する実存主義的な神学のそれである。したがって、ティリッヒの宗教観は制度化した宗教に関するものではなく、むしろ宗教の本質についてのものである。教会の教理や儀礼、法則などを究極的な掟にするのは誤りであると、ティリッヒは述べている。ティリッヒのいう「聖」の観念を社会学的に解釈してみると、それは真と善と美の領域における「究極的関心」であり、その三つの領域における絶えざる努力であり、それらが総合されて「聖」となる。いいかえると、それは人間の営みとしての「聖」であり、

この聖を実現するのが宗教である。このような宗教的行為において超自然的存在としての聖なるものが経験され得るかどうかは、純粹に神学的な問題である。上述したように、宗教社会学はそれに言及することはできない。社会学は科学的に宗教に接近しなければならない。

以上、相互に異なる定義を挙げたが、これらをどのように整理し総合することができるのであろうか。まず、既に言及したように、通説となっている捉え方をみてみよう。宗教社会学においては宗教は二通り、つまり、実態的、あるいは機能的に定義される。一方では、デュルケム、ジェイムス、ティリッヒ、ロバートソン、バーガー等がしたように、宗教独自の内容に言及し、それを総合して宗教を記述的、あるいは実態的に定義することができる。また他方、バラとインガーの場合のように、宗教を機能的に定義することができる。この両種の定義の特徴とは何か。後者の定義は、宗教とは何かではなく、宗教がどのように作用し、どのような機能を果たすかということに重点がおかれている。具体的にいうと、宗教は生活の痛ましい問題、死や苦、悪などの問題解決に役立つのである。科学にはこれらの問題を認識し堪え忍ぶ態度を取る以外に解決を与えることはできない。しかし宗教は諸問題をより深く意味づけ、それらを精神的に克服することを目標としている。ここに宗教の機能が窺える。ところで、意味づけにおいては、宗教だけではなく、他の思想も同じ機能を果たしている。実際、人間はこれらの問題に対して古代から種々の解決策を工夫してきた。たとえば、苦楽超越やストア哲学は既に古代ギリシアとローマの知識人の思想であったし、ストア派の禁欲主義に類する武士道は日本の思想であった。また現代では宗教を特に信仰しない哲学者や科学者は宗教家と同様に、別の方法でいわゆる究極的な問題に対する解決策を考えている。またマルクスの唯物論や、現代の心理学や精神分析などに基づいた人生観も、宗教と類似した役割を果たしているといえる。あらゆる思想体系は価値志向的なものであり、人生の問題に対して意味付与を施すものである。

宗教を機能的に捉えることによって得た定義は、適用範囲が広いため、あらゆる宗教に適用できるので、そのアプローチは便利である。また、このような定義には、科学的に確認できそうもない超自然的なものには言及していないという利点もある。だが、前述したように、機能的な観点からすれば、宗教は苦難などをより深く意味づけ、程度の差があるとはいえ、本来、宗教と他の思想には同一の機能が認められるので、両者は当然機能的に同一のものになる。したがって、機能は両者の独自性を現わしたものではないといわざるをえない。それだけではなく、そこでは、宗教的・非宗教的な思想体系の区別、あるいは宗教的・非宗教的な信念や象徴の区別がつかないのである。ここにこの定義の弱点がみられる。ロバートソンとバーガーは機能的定義のもう一つの問題点を指摘した。この定義は宗教の意味を限定し、宗教のより深い意味、つまり、宗教が人間の物質的な条件を超越

しようとする努力が見逃されがちであるという点である²³⁾。機能的定義に対し、実態的定義には宗教の独自性を現わすという利点があるが、この定義はすべての宗教に適応しがたい。簡単にいえば、機能的定義は広すぎるが、実態的定義は狭すぎるといえよう。

このジレンマから脱出する方法は二つある。一つは二種の定義づけを総合してみることである。池田昭はこの可能性を提示しており、彼の定義は機能的であると同時に実態的である。この定義は、宗教的経験を十分に総合してはいないが、他の点においては科学的に妥当と思われる。もう一つの方法は、諸宗教とその構成要素を比較しながら、諸宗教を総合することが可能か否かを探ることである。紙幅のゆるす限り、概略的ではあるが、ここでその試みを行ないたい。そのアプローチとして、宗教を定義づける次元、あるいはレベルを明確化してみたい。

Ⅳ．宗教定義のレベルについて

まず、以上に挙げた宗教の定義の主要なキー・ワードをみてみよう。科学的用語としては「信念」、「行為」、「象徴」、「価値」、「経験」、「意味」、そして「文化」があり、宗教の独自の関係性を表す用語としては「聖なるもの」、「神的存在」、「超越的実在」、「偉大な力」、「神聖のコスモス」などがある。再三述べたように、宗教を科学的に研究し定義づける場合、科学的に捉えようのない神的存在等に直接言及することはできず、その種の用語は用いられない。その場合、宗教を人間的、社会的現象として明確化してみる以外に方法はない。したがって、さしあたっては前述の科学的用語を中心に考察を進めたい。もちろん、これらの概念に該当する現象を概略的にもここで説明することはできないが、用語を分類的に検討し、宗教を総合的に定義できる次元、あるいは概念的枠を検討してみることにしよう。

まず第一に、最も広いレベルである「意味」の次元についてであるが、自明なことから、この水準ではいかなる現象をも定義することが

できる。定義というものは現象の意味の明確化にすぎないからである。同様に自明なのは、宗教やイデオロギーや他の思想において、同じ機能をもつものは、機能的に同じ定義にならなければならないということである。このように、機能的な定義は名目上の定義に近く、宗教を「救済活動の意味体系」として定義づけることは大した意義をもたらさない。したがって、「意味」の次元で宗教を妥当な形で捉えるためには、他の思想体系に対して宗教の独自性を明らかにしなければならないのである。

第二に、「信念」と「象徴」と「価値」についてであるが、これらの用語は、水、あるいはお茶、あるいは紅茶の入っているコップにたとえることができる。信念、象徴、価値は一定の意味内容を指す用語である。象徴や価値などは記述的に研究することもできる。たとえば、象徴や価値が宗教においてどのような役割を果たしているかなどについて、それらを宗教別に検討したり比較したりすることができる。また、象徴や価値は人間の非宗教的行動にも内在するも

のなので、宗教は、「象徴体系」であるなどという指摘は不十分であるといえる²⁴⁾。さらに、信念と象徴と価値は宗教ひいては文化の上位概念であるが故に、それらを宗教を定義づける枠組とみることはできない。

第三に、「文化」は宗教に対しての類概念なので、宗教を文化のサブ・システムとして捉えることができる。だが、ロバートソンの場合のように、宗教の内容に言及し、宗教を「宗教的文化」として定義づけるアプローチは妥当性にやや欠けるところがあると思われる。なぜなら、宗教的文化という用語は、かなり広義に用いられており、それは宗教そのものではなく、むしろ宗教的儀礼に使われる道具や音楽や祭服などという要素を意味するからである。文化のサブ・システムとしての宗教は広く深く文化に根ざしているので、宗教をこの次元で定義づける前に、その関連性を詳論することが望ましい。

第四に、「行為」と「経験」についていうと、これらは意味、文化、宗教などの範疇ときわめて異なるものである。行為と経験は、どちらかといえば、文化の基幹になるもの、その源である。行為と経験は本来主体的なものであり、両者は密接に関連し合っているのである。ところが、両者には異なる側面が見いだされる。行為は所産としては客観性のあるものであり、経験は逆に主観的に色彩に富んでいる。行為と経験は枠が広いので、「意味」と同様、宗教を包括的に定義する場合に用いられるレベルと考えられる。簡単にいうと、宗教的行為と宗教的経験を一般化することができるならば、両者の次元で宗教の定義が成立する。さしあたって、意味と、行為と、経験の三次元において宗教とは何かを論じたい。最も広いレベルの「意味」から分析を進めよう。

1. 意味の次元

既に言及した唯物論、快樂主義、資本主義的イデオロギーなどに対して宗教の意味体系を特徴づけるためにはどのようなもの、あるいは意味内容が適しているであろうか。たとえば、神道でみられる神籤、仏教の数珠、カトリック教

会のロザリオがそれぞれの宗教における代表的な事物であるにせよ、それらの事物は宗教の中心的な意味からはほど遠いものである。宗教の中心的な意味は、事物にではなく、その中核となっている信念に求められなければならない。そして、宗教の包括的な意味を検討した場合、できるだけ異なる信念、たとえばキリスト教の信者が信じる人格をもった神、仏教者が敬意する「法」、アニミズムの信徒が仰ぐ自然のなかの神秘的な力というような信念を比較する方が望ましい。この点を簡単に概観しよう。

アニミズムのマナ概念。メラネシア諸島の人々が困難な仕事を計画しそれに成功した場合、その成果は人の能力や知恵によるものだけではなく、人の「マナ」によるものであると説明される²⁵⁾。「マナ」あるいは類似した意味をもつ用語は東南アジアの原住民が宗教を語る際、必ず口にする言葉である。多くの場合儀礼によって獲得されるマナは、精霊や死霊のみならず、物や人、自然現象のなかに宿る神秘的な力である。それは次のように定義されている。マナとは「物理的な力とまったく異なる勢力であり、あらゆる方法で善と悪とに働き、それを所有し支配すれば最大の利益を得るような作用をする超自然的な形式の力または作用である」²⁶⁾。

キリスト教の神概念。神という用語の重要性はキリスト教の教理全体を意味する「神学」という言葉から窺える。この神概念は古代ユダヤ教の「ヤハウェ」または「主なる神」とほぼ同様に理解される。古代ユダヤ民族は遊牧生活をするいくつかの部族が連合し、合併した民族であったが、ヤハウェはこの部族連合の保護神とし祭られ、次第にただひとり生ける神、また宇宙の創造主たる神として信じられるようになった。この神への信仰はキリスト教ではさらに展開する。イエス・キリストは父なる神の御子として、御父と御子を合一させる永遠の愛は精霊として信じられており、これら三者の人格神はただ一つの「神性」を共有する「三位一体の神」とされてきた。永遠、全能の神は宇宙のすべての因果関係の「第一原因」とされており、そのパーソナルな属性は聖、善、美、愛で

ある。キリスト教の神はこのように記され信じられてはいるが、人間には宇宙を創造し超越する神がついに理解できないということも強調されている。たとえば、神学者のR.オットーは、畏れと同時に憧れの対象でもある神は「戦慄すべき魅惑の秘義 (mysterium)」であると述べている²⁷⁾。

佛教の「法」。キリスト教を「神」の学問とすれば、佛教は「法」、あるいは佛法の教えといえる。佛法はすべての宗派に同一のものとして理解され信じられているわけではないが、一般的にいえば、「法」は教理の中心的概念であることにはかわりはない。佛法は特に因果関係における「因」または「道理」、もしくは「真理」として理解されている²⁸⁾。このことは縁起説で説かれている。縁起説は現象の縁起、すなわちその因果関係や依存関係を明確化する。簡単にいえば、縁起するとはすべてのものが何かに縁って起こることなのである。より正確にいうと、「縁起とは、種々の条件によって現象が起こる起こり方の原理である。縁起というのは縁起の道理のことであって、これを……相依性ともいう」²⁹⁾。人間は「無常」と「無我」の存在として縁起する。人間の存在は十二の因果関係によって説明されており、その最初の因果は「無明」と「行」(あるいは業)とされ、そして最終的な結果は「生」と「老死」とされている。縁起説は理論であるが、四諦八正道はその因果関係を実践的に捉えたものである。

さて、このような、相互にきわめて異なる宗教思想を総合して、その共通性を表現することができであろうか。一見すると、この三つの概念には共通性が全く存在しない。三つとも特殊な歴史的過程で発展してきた思考様式の産物だからであろう。確かに、具体的な内容の点では共通性がない。だが、抽象的「意味」の次元では共通性があると考えられる。この三つの信念は「宗教的」であり、考えてみれば「意外である」といえる。大自然の中におけるマナのような神秘的な力の知覚と、全能の神による宇宙の創造と縁起の宗教的思想の根拠は、自然が「自然なもの」にみえなかったことにあって考えられる。大自然はさまざまな危険や矛盾を孕

みながら、人間の生活を可能にし楽しくする種々の恵みを提供する。神的存在についての推測は、大自然が驚きや畏敬の対象であったことに因るものと思われる。宗教的な思想は推測にすぎないという見解が科学の名において唱えられることは少なくない。しかし、宗教的信仰を持っているか否なにかかわらず、人間の知識を越えるものが存在するという事実は、だれもが認めるであろう。科学が著しい発展を遂げた現代でも、我々はなぜ地球という惑星に生きているのか、死後はどうなるのかといった問題は解明されそうにもない。宗教的人間は宇宙を支配するものをマナ、神、佛法などとよんでいる。

前述したように、このような用語を科学的な研究において用いることがゆるぎされないので、スペンサーのようにそれを「未知のもの」とよんでよい。だが、科学につながる未知のものもあるので、ここでは、宗教に関連づけられる未知のものを、精神的に「有意義な未知のもの」とよびたい。

古代から宗教的な人間は大自然や自分自身の中にマナ、あるいは佛性、または神の恩恵が作用すると信じ、このような信仰を有する宗教家は大自然と人間自身を宗教的に神的存在と関連づけてきた。このような宗教的思想は、意味論的にいえば、人間性の精神的な性質を表現するとともに信仰を以って生と死を積極的に意味づけ、精神的生活を開拓し向上させたのである。この宗教的企てそのものにも「有意義な未知のもの」が内在すると思われる。なぜなら、異なる信仰は対立を起こすという傾向があるにもかかわらず、佛性や神の恩恵のような信仰は人間の間の連帯感情を高め、また生じがちな敵性を和らげて、そこに人類全体の共同生活の可能性を高めてきたと考えられるからである。この点で宗教の実際の効果をつかむのは困難であるが、人間の精神が何百万年もの間、徐々に発生してきたことは事実であろう。このこと自体は「有意義な未知のもの」と考えられる³⁰⁾。いずれにせよ、大自然における有意義な未知のものは、人間が推測した自分自身の精神的性質とともに、古代から宗教的意識の源泉であったと考え

られる。

以上の考察に基づいて「意味」の次元における宗教、つまり宗教の本来の意識を次のように定義したい。宗教意識とは、発生する人間的現象としては、本来、「有意義な未知のもの」の知覚および概念化の過程である。それは、人生の物質的な条件を超越する意味を求めながら、人間性の精神的な性質を仮定するものとして発展する。

宗教意識の定義は、次に試みたい宗教的行為と経験のそれよりも重要であると思われる。なぜなら、宗教意識の定義は、宗教に特有な信仰と信仰対象に言及しているからである。デュルケムが述べたように、信念は宗教的行為の意味を規定するので、これを考慮せずには、宗教の意味は判明しない。当然のことながら、行為があってはじめて宗教は具体化し、観察され得る現象になる。実際、具体的現象の宗教では、信念と行為は一体である。しかし分析的にみると、信念の方がより重要であるといわざるを得ない。本来、宗教は宗教的経験から生じるものであると論ずることができるが³⁰、ここでは宗教的経験、あるいは宗教的感情は宗教的行為に随伴する心理的現象としてみたい。行為と経験についても詳論する必要があるが、さしあては、宗教を定義する次元の可能性において検討するにとどめ、また宗教意識の定義を補足する手段として、それらを簡潔に取り上げることにする。

2. 行為の次元

古今の宗教的行為はきわめて多種多様なものである。神々に供物を捧げ、呪文や祝詞、祈りなどを唱え、賛美歌を歌い、読経をし、踊りや祭りを行ない、トランスなどの異常精神状態を引き起こし、仕事に宗教的な意味を求め、あるいは持続的に断食したり、他の荒行を行ったりする等々、枚挙にいとまがない。多種多様な宗教的行為をどのように総合することができるであろうか。その一つの方法は、それぞれの宗教的行為の目的に焦点を当て、その意味を把握してみることである。具体的には、先ほどの宗教意識の場合と同様に、三つの宗教的行為を「理

念型」の形で簡単に記述し比較してみたい。このアプローチを採用し、三種の宗教において目的とされることが何であるかを考察することにしてしよう。

宗教的行為はバラエティに富んでいるので、具体的な目的もまちまちであると推測できるが、池田昭の定義で示唆されているように、宗教的行為を一般化して「救済行動」とよぶことができよう。ところが、池田昭は救済を苦難からの開放に限定し、宗教の目的の一部にしか言及していない。ちなみに、救済はカトリック教会や浄土宗にみられるように、主として来世にかかわるものとして理解されるケースもある。しかし、来世における救済は宗教的に重要であっても、それを科学的に検討できないので、こゝでは現世にかかわる救済だけを科学的な研究の対象とすべきである。さて、前述の三宗教、つまり、禁欲主義的仏教、儀礼的キリスト教、シャーマンの宗教における一般的目標の概略を述べてみよう。

禁欲主義的仏教。禅宗をこの種の宗教の代表的な形態とする。宗教的行為としては、読経の他に、托鉢、一定の時間で持続的に組まれる座禅があり、また境内の掃除のような仕事や快楽的行為の抑制も修行として重要視されている。禅宗の一般的な目標とされるのは悟りである。悟りはさまざまな意味で以って理解されているが、その主要な意味は、煩悩をなくし精神を統一することにより海辺の岩のように、嵐が起こっても揺振られない心を鍛えることにある。托鉢はともかくも、仕事をしたり足を組んで座するという行為は、日常的・現実的な行為にすぎないが、この種の行為をある程度の時間、持続的に宗教的な雰囲気の中で行なうと、そこに禁欲的行為の意味が成立する。この行為の形態を考えれば、それを「超現実的な宗教的行為」とよぶことができる。

儀礼的なキリスト教。カトリック教会の儀礼的メイン・イベントであるミサを例にとると、そこでは賛美歌が歌われ、祈りが唱えられ、聖書が朗読されるとともに、その中心的な儀礼行為としては、イエスの死と復活を記念して捧げられるパンと葡萄酒の典礼がある。このように

儀礼的行為は、その形態においては「象徴的な宗教的行為」である。その宗教的な意味は「祈り」にあると理解されている。この儀礼の一般的な目的は、祈りによってイエスに心を向け、欲望を抑え、仕事に励み、善を尽くして隣人愛に生きる人間になることである。したがって、この場合、信者に期待されるのは福音的・倫理的行動である。

シャーマンの宗教。この種の宗教の特徴は霊能者あるいは職能者とよばれる宗教家の行動にみられ、それを概観すれば次の通りである。シャーマンの宗教とは「トランス (Trance, 忘我, 脱我, 恍惚) のような異常心理状態において、超自然的存在 (神霊, 精霊, 死霊など) と直接的接触・交渉をなし、この過程で卜・預言・治病・祭儀などを行なう呪術-宗教的職能者 (シャーマン, shaman) を中心とする宗教現象」である³²⁾。若干説明を付け加えると、職能者は集団あるいは個々の顧客を相手に、通常では得られない知識を提供し (占い・預言)、また人の身に通常では生じ得ない病を治療しようとする。この行為は、超人間的能力をもって、あるいは超人間的な存在の力を借りて行われるが、形態上は、学問または医学的治療技術を模倣した宗教的行為といえる。したがって、形態においてそれを「模倣的な宗教的行為」とよぶことができる。この行為にみられる一般的な目的は、霊能者にとっては、超人間的な知識や能力を自分のものにすることであり、また顧客にとっては、厄を払うことによってさまざまな危険から身を守り、また他の現世的利益を得ることである。

この三種の宗教的行為を比較すると、それらはいずれも宗教的な「救済活動」として認められなければならない。しかし、それぞれの行為目的はきわめて異なるので、宗教的行為を科学的に定義する際、諸行為の基本的な相違点を無視することはできない。形態の基本的な相違に言及し、宗教的行為を簡単に次のように定義してみたい。宗教的行為とは一定の信仰に基づく、「超現実的」、あるいは「象徴的」、あるいは「模倣的」な救済活動である。

3. 宗教的経験

前述したように、宗教的経験あるいは宗教的感情は宗教的行為に随伴する心理的現象とみられる。いかなる宗教も人間の心理に働きかけ、感情において一定の効果をもたらす。宗教的行為が異なると、当然、効果も異なる。この線に沿って上述の三種の宗教を考察すると、次のようになる。主として賛美歌と祈りからなるキリスト教の礼拝は共同体的感情を引き起こすものであると考えられる。神への賛美が意図されている歌は、ムードづくりとしての心理的効果をもたらす。また祈りとして行われる儀礼は、神への信頼のもとに罪の赦しを願うためのものであり、個人、教会、国、世界全体のニーズを祈願するためのものでもある。このように、祈りによって醸し出される雰囲気の中で、信者は神の子らとして一つの「ユトピア的共同体」になる。このような共同体的連帯感情にキリスト教の宗教的経験の特徴を求めたいのであるが、それは理想的な目的にすぎない。なぜならば、実生活に生じる自己と他者との緊張感が連帯感情を制限し規定すると考えられるからである。

禁欲主義的佛教の修行生活の場合、賛美歌を歌う雰囲気などはなく、厳しい規律を守り、あらゆる執着を捨てて真の自分を探ることによって個人的な充実感を求めようとする。そこでは神的存在の助けを求めることもなく、どちらかといえば、大自然との一体感が重視される。西欧の言葉でいうと、この宗教は汎神論的な感情を引き起こすと考えられる。それはともかくも、自然との調和と、たえず努力する精神を要求する禁欲主義的佛教の宗教的経験の特徴は宇宙的孤独感情にあると思われ、それを「宇宙的神秘主義」とよびたい。この宗教的経験を制限するものとしては、悟りがきわめて得られ難いという自覚があると考えられる。

シャーマンの宗教における霊能者の宗教的経験に関して言うと、彼は自らの宗教的行為の効果の「受容者」でもある。占いを行い、トランスを起す能力は、自発的なものであれ、学習したものであれ、特殊な能力として享受される。特に、トランス現象では精神や身体において変化が生じ、それが当事者の心に強力な感情を起

こすと思われる。キリスト教ではまれであるが、「異言」を話すような行為があり、それはカリスマ的な宗教的行為とよばれ、トランスと類似点をもっていると思われる。トランスは日常生活に生じない現象という点で神秘的体験である。だが、その神秘性は「世俗内神秘主義」である。なぜなら、このタイプの神秘主義は、神との合一のみを目的とするものとは異なり、前者の目的は、通常、学習で得た知識や能力に基づいてクライアントとしての信徒に現世利益的サービスを提供することにあるからである。トランスの宗教性とは多少異なるが、霊的存在と交渉するシャーマン的宗教の神秘性の要素は憑霊、あるいは憑依によるものである。シャーマンの信仰によれば、宇宙のなかには有益及び有害な力が存在し、あるいはそのような力をもった精霊が活躍しており、信徒はそれに対して常に「気を配る」必要がある。この信仰は危険の認識をもたらし、不安や恐怖を起し得るものである。ここでみられる信徒のシャーマン的宗教的な経験の流れは、シャーマンの儀礼の際に急激に高められる「宇宙的興奮感情」に通じていると思われる。これを宗教的感情として「現実的神秘主義」とよびたい。この宗教的経験を制限するものは、宗教的行為に対する信徒の間接的参加であると考えられる。

以上のように、主要な宗教的経験の流れを概観してみたが、宗教を具体的にみた場合、一つの宗教のなかにはさまざまな要素が入り混じっていることに気が付く。たとえば、キリスト教の宗教的感情は、一般信者にとっての主流が「ユトピア的連帯感情」だとしても、教理や宗教哲学に没頭する神学者のような場合には、知的、宗教的雰囲気の高い感情がみられ、また修道院にみられるように、信仰生活が深まるにつれて世俗外神秘主義的経験が沸いてくこともある。さらに、最近のペンテコステ運動でみられるように、集団的カリスマ的経験の形態もある。このように、カトリック教会という一つの宗教のなかにもさまざまな宗教的感情が存在

しているのである。こゝで付け加えておきたいが、信徒集団の共同的感情はキリスト教に限られておらず、たとえば、日本の諸宗教にもみられる。なお、日本の宗教、とりわけ密教系佛教、他力の佛教、佛教系と神道系の新興宗教、シャーマン的新宗教などの場合のように、複数の宗教的流れが合流した宗教においては宗教的感情のパラエティがさらに大きいと思われる。宗教的経験は、その多様性のため、またそれが宗教的感情として固定化しないため、一般化されがたい。したがって、経験の次元における宗教の定義は困難になる。いゝかえると、ここで可能な定義は名目上の定義に近く、次のようになるであろう。

宗教的経験とは、宗教的行為に随伴する特殊な宗教的感情である。宗教によって異なるこの感情はさまざまな共同体的感情の他に、さまざまな神秘主義的感情を帯びたものである。

意味の次元における宗教の定義を補足することを意図し行った以上の考察は、この役割は果たしたといえよう。繰り返すと、宗教意識とは、発生する人間的現象としては、「有意義な未知のもの」の知覚および概念化の過程である。これを通じて人生の物質的な条件を超越する意味が求められ、また人間性の精神的な性質がそのなかで仮定される。こゝで補足することができたのは、「物質的な条件を超越する意味」である。この意味は、通常の日常的行為によってではなく、象徴的な宗教的行為、超現実的な宗教的行為、模倣的な宗教のパフォーマンスによって追求される。さらに明確化されたと考えられるのは、「仮定されうる人間性の精神的な性質」である。この精神的な性質は、それぞれシャーマンによる特殊な能力の追求に、悟りの追求による人間性の完全化に、神を信じ賛美することによる人間性の完全化に求められている。このようにみると、上述の宗教的行為と経験の考察は、宗教的意識の定義を補足するとともに、それを強化し理論的に検証するのに役立つのである。

結びに代えて

宗教社会学における宗教の定義は、一般に作業上の、あるいは操作的な定義であるが、本稿では宗教の定義の問題を、宗教を論ずるための課題としてとらえてみた。前述のたとえでいうと、多種多様な宗教的現象の定義はバラ科の植物に対する特徴づけに似ている。ここでこのたとえを若干展開すると、宗教の本来の意識は草木の根に相当する。この意識の出発点はすべての宗教に共通したものである。基本的に異なる三種の宗教的行為は同一の根から芽生えて成長した幹や枝である。宗教的感情は最も多様なものであり、薔薇の葉や花やその色に似ている。

宗教の本質は、上述の宗教的意識の定義における「有意義な未知のもの」の知覚から出発する意識であり、そして信仰である。信仰というものは、分析的要素としては、宗教的行為が基本的に異なっていたにしても、宗教を成立させる上で不可欠な構成要素である。宗教は科学的認識に反する信仰内容を提供するものなので、その内容は科学の名のもとに否定されることがある。ところが、それを否定する見解にしても、肯定の見解にしても、それらは科学的・社会学的研究を妨げる。場合によっては、宗教自体は歪められることもある。宗教を社会学的な研究対象として、それを人間的な現象とみなし、宗教独自の意味内容、その行為の形態とそれが内包する意味を記述し分析することは、科学的に妥当であり、宗教を歪めない捉え方であると考えられる。

最後に、宗教を発生的現象として捉えたことは、宗教が現在でも再発生し、あるいは変形され得るものであることを意味する。宗教を人間的な現象とし、その特殊な行為と、それが引き起こす感情を考察した場合、宗教は、日常生活に対比して非日常的なものであるといわざるを得ない。しかし、この見方は誤解を招きかねない。なぜなら、宗教は本来、人間の精神的生活の一部であり、日常生活に含まれるものであるからである。前稿にも論じたように、宗教に関して聖と俗の区分を強調しすぎたり、また、そ

れに非合理的な思考様式を求めたりすることは科学的な研究としては妥当性を欠いてしまう恐れがある。

注

- 1) 場知賀礼文「宗教の定義について [I]」、仏教大学、社会学研究所紀要、第11号、1990、15-25頁。
- 2) 後述するデュルケムの宗教の定義にあるように
a) 信仰内容(信念、教理)、b) 何らかの宗教的行為、c) 信徒集団の存在を併せて宗教の主要な構成要素とみるのは通説であろう。J. Wach, *The Comparative Study of Religions*, Colombia University Press, 1958, pp. 124-143参照
- 3) E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Presses Universitaires de France, 1960, p. 637 (以下の欧米文の引用文は訳者を上げていない場合、筆者の訳)。
- 4) E. Durkheim, 前掲書, p. 599
- 5) L. Feuerbach, *The Essence of Christianity*, Harper & Row, 1975参照。
- 6) H. Spencer, *First Principles*, Osnabruck Otto Zeller, 1966, pp. 73-92参照。
- 7) T. オデイ, 『宗教社会学』至誠堂, 昭和44年, 1-2頁。
- 8) 水野弘元, 『仏教用語の基礎知識』春秋社, 1972, 115頁。
- 9) P. L. バーガー, H. ケルナー 『社会学再考』, 森下伸也 訳, 新曜社, 1987, 122-130 参照 (*Sociology Reinterpreted*, Pelican books, 1981, pp. 86-91)。
- 10) P. L. バーガー, H. ケルナー, 前掲書, 123頁。
- 11) E. Durkheim, 前掲書 p. 65.
- 12) 機能的および実態的定義の二分法的捉え方については次の文献を参照。R. Robertson, *The Sociological Interpretation of Religion*, Schochen Books, 1970, pp. 38-43; J. Milton Yinger, *The Scientific Study of Religion*, Macmillan, 1970, pp. 4-5; P. Berger, 'Some Second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions of Religion', *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1974, 13: 125-133; M. B. McGuire, *Religion: the Social Context*, Wadsworth Publishing Company, 1981, pp. 4-9.

- 13) R. Bellah, *Beyond Belief*, Harper & Row, 1970, p. 21. C. Geertz も象徴体系とそれが果たす機能を中心に宗教を定義した。Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, 1973, p. 90.
- 14) 池田昭, 「宗教」北川隆吉監修, 『現代社会学辞典』有信堂高文社, 1984, 313頁。
- 15) J. Milton Yinger, *op. cit.*, p. 7.
- 16) W. James, *The Varieties of Religious Experience*, Fontana Library, 1960, p. 50.
- 17) W. James, *op. cit.*, p. 56.
- 18) W. James, *op. cit.*, p. 484.
- 19) R. ロバートソン, 『宗教社会学』田丸徳善監訳, 至誠堂, 川島書房, 1983, 44頁 (R. Robertson, *op. cit.*, p. 47).
- 20) P. L. バーガー, H. ケルナー, 前掲書, 112頁。
- 21) P. L. バーガー, 『聖なる天蓋』蘭田稔訳, 新曜社, 昭和54年, 38頁 (P. L. Berger, *The Sacred Canopy*, Anchor Books, 1969, p. 25)。バーガーはコスモスという語を秩序の整った宇宙の意味で用いている。
- 22) P. Tillich, *Theology of Culture*, Oxford University Press, 1959, pp. 3-9 参照。
- 23) バーガーは次のように述べている。宗教を機能的に定義することはイデオロギー的側面をもっている。宗教は、機能的な定義では、他の現象と同一化され、その独自性が無視される。このように、宗教は歪められ、結局は認識されなくなる。P. L. Berger, 1974, *op. cit.*, p. 128-9参照。同じく R. Robertson, *op. cit.*, pp. 46-7参照。
- 24) 特に、宗教における象徴と価値については特殊な研究が必要であると思われる。筆者はそれを次の機会に考察したい。
- 25) R. Lowie, *Primitive Religion*, Liveright, 1970, pp. 76-77 参照。
- 26) 小口偉一, 堀一郎監修『宗教学辞典』東京大学出版会, 1973, 689頁。
- 27) R. Otto, *Le sacré, Payot*, 1969, 73-76参照。
- 28) 「佛法」はdharmaの訳語であり、いくつかの意味で用いられるが、その主要な意味は「真理」である。水野弘元, 前掲書, 62-78参照。
- 29) 水野弘元, 前掲書, 157頁。
- 30) T. ルックマンは、次のように、人間的「超越」に宗教の本質を求めている。生まれてきた幼児は自分自身の生物学的能力だけでは自己を形成することができない。自己は社会的に形成される。社会的に形成された自己においては個人の生物学的性質が超越される。ルックマンはこれを普遍的な宗教的現象とよぶが、筆者は自己形成過程自体は宗教的現象ではなく、宗教の源泉の一つにすぎない考える。T. Luckmann, *The Invisible Religion*, Macmillan, 1967 (トーマス・ルックマン『見えない宗教』赤池憲昭・ヤン・スィングドー訳, ヨルダン社, 1976) と, Reimon Bachika, On Thomas Luckmann's Theory of Religion, 『佛教大学社会学部論叢』第14号, pp. 67-82参照。
- 31) J. ワッハは宗教の起源を宗教的経験に求める。ワッハによると、宗教的経験は注1) に示唆されているように、神話や教理、宗教的行為、仲間関係 (fellowship) において表現される。
- 32) 小口偉一, 堀一郎監修, 前掲書, 249頁。